

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: iwanicki@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-9391-1545>

DOI: 10.34813/ptr4.2024.6

Nauki mistyczne Miguela de Molinosa – wybrane metafory i afekty

Mystical teachings of Miguel de Molinos.
Selected metaphors and affects

Abstract. This article aims to analyze selected themes from the work of Miguel de Molinos' *The Spiritual Guide*, a 17th-century Spanish mystic. An attempt has been made to organize the structure of the *tratado*, creating a map of metaphors and affects. Among these metaphors, several types were distinguished: images of wandering, places, figures and situations. The affects were divided into "positive" and "negative" in terms of those that, according to Molinos, promote spiritual development and those that hinder it. The text also identifies the key controversies of Molinos' mystical work and its relationship to the Spanish mystical tradition.

Keywords: Miguel de Molinos, mysticism, metaphors, affects, spirituality

Hiszpańska literatura mistyczna

Hiszpańska literatura mistyczna rozwijała się przez kilka stuleci. Dokładne wskazanie jej początków jest niełatwe, ponieważ zbiór tekstów, jaki w jej ramach powstał, nie ograniczał się tylko do religii chrześcijańskiej. W późnym średniowieczu na Półwyspie Iberyjskim wciąż panowały wpływy zarówno religii żydowskiej, jak i arabskiej, przenikające się w tym historycznie wielo-

kulturowym regionie zachodniej Europy. Jeden z pierwszych przedstawicieli nurtu, Rajmund Llull, studiował zarówno nauki sufistyczne, jak i kabalistyczne, a jego dorobek był wielojęzyczny, tworzony w języku łacińskim, arabskim i katalońskim (Cilveti, 1974, s. 71). Początkowo na rozwój mistyki hiszpańskiej aktywnie wpływali franciszkanie, z których wywodził się Francisco de Osuna, autor *Trzeciego Alfabetu* – pierwszego traktatu mistycznego napisanego w języku hiszpańskim. Odwoływał się on do dwóch typów teologii – spekulatywnej (scholastycznej) i mistycznej, opowiadając się za tym drugim kierunkiem, a w swoim dziele używał różnych metafor, w tym przenośni „zamknięcia okien”. Przedstawiał je jako świadome odrzucenie zmysłów, stanie się jakby „ślepy” i „głuchy”, uciszeniu wyobraźni i dyskursywnego myślenia (Osuna, 2021, s. 11–16). Pomóc w tym miała metoda skupienia (*recogimiento*), opróżniająca zbędne wrażenia zmysłów i pozwalająca działać Bogu w ludzkim sercu (Jagłowski, 2013, s. 405). Do tej metafory, ale pod innym określeniem, „oschłości” (*la sequedad*), nawiązywał też Miguel de Molinos.

W rozwoju mistyki hiszpańskiej ważny jest rok 1492, nie tylko z uwagi na wyprawę Kolumba pod patronatem królowej Izabeli Kastylijskiej, ale także na inne wydarzenia, istotne dla rozwoju tożsamości i kultury hiszpańskiej: upadek ostatniej muzułmańskiej twierdzy na terenie Hiszpanii – Grenady, wypędzenie Żydów oraz ustanowienie języka kastylijskiego oficjalnym językiem Hiszpanii, w miejsce wcześniejszej łaciny (Le Goff, 2023, s. 148). Czynniki te wpływały także na rozwój nowożytnej mistyki hiszpańskiej, gdzie kolejni twórcy i pisarze – jak Louis de León, Ludwik z Grenady, Teresa z Ávili, Jan od Krzyża – musieli działać w warunkach rosnącego wpływu Kościoła katolickiego, podejrzeń Inkwizycji, nieufnego podejścia do mniejszości wyznaniowych i tworzenia się kultury coraz bardziej jednorodnej wyznaniowo (Bethencourt, 1997, s. 43–62). Jednocześnie powstała inspirująca zarówno pod kątem religioznawczym, jak i artystycznym literatura mistyczna tworzona w języku hiszpańskim, nazywana niekiedy mistyką Złotego Wieku (Gryga, 1987, s. 7–9).

Za jednego z ostatnich ważnych pisarzy w tym kręgu kulturowym uchodzi Miguel de Molinos. Jego myśl religijna wciąż jest w niewielkim stopniu rozpoznana w polskiej literaturze religioznawczej. Przedmiotem analiz w niniejszym tekście będą wybrane metafory i afekty w głównym dziele Molinosa – *Przewodniku duchowym* (*Guía Espiritual*).

Miguel de Molinos (1628–1696) i Przewodnik duchowy

Miguel de Molinos urodził się w hiszpańskiej Aragonii, wykształcenie i doktorat z teologii uzyskał w Walencji, tam również otrzymał święcenia kapłańskie.

Przez kilka lat pracował w Portugalii na uniwersytecie w Coimbrze. W 1663 r. został skierowany do Rzymu w charakterze postulatora w procesie beatyfikacyjnym jednego ze swoich rodaków. We Włoszech Molinos zyskał rozpoznawalność jako kaznodzieja, spowiednik i pisarz, przyciągając do siebie różne środowiska i szerząc idee duchowe związane z kwietyzmem (łac. *quietus* – spokój), choć takie określenie nie pojawia się wprost w jego głównym dziele (nie do końca poprawny jest też polski termin „molinizm”, ponieważ może dotyczyć poglądów teologicznych innego hiszpańskiego myśliciela – Luisa de Moliny). Działalności Miguela de Molinosa początkowo życzliwy był ówczesny papież Innocenty XI.

Jednak w 1685 r. nastąpił niespodziewany zwrot biograficzny w życiu pisarza, którego pisma skonfiskowano, a jego samego aresztowano z polecenia Inkwizycji pod zarzutem głoszenia herezji. Rozpoczęły się wtedy prześladowania ruchu kwietystycznego i pozostałych współpracowników hiszpańskiego duchownego. Proces inkwizycyjny był długi i trwał dwa lata. Zakończył się wyrokiem dożywotniego aresztu, a także wymogiem publicznego wyrzeczenia się poglądów przez Molinosa. Ogłoszono również wtedy konstytucję apostolską *Coelestis Pastor*, w której wskazano 68 tez w pismach oskarżonego niezgodnych z nauczaniem Kościoła katolickiego. Akta procesu były obszerne i obejmowały zeznania 22 świadków oraz zarekwirowane listy. Główne zarzuty dotyczyły życia obyczajowego Molinosa, który według urzędników inkwizycyjnych rzekomo dopuszczał się nieestosownych relacji z kobietami-petentkami we wspólnotach kwietystycznych będących pod jego opieką. Trudno dziś zbadać ten wątek, gdyż archiwum z procesu nie zachowało się. Zdaniem niektórych badaczy ta część postępowania inkwizycyjnego była wątpliwa (Kołakowski, 2009, s. 354). Bardziej złożona jest kwestia zarzutów natury teologicznej (częściowo trafnych) we wspomnianym dokumencie papieskim.

Przewodnik duchowy jest pełen odwołań do wcześniejszej tradycji mistycznej z hiszpańskiej duchowości. Jednak nie jest to traktat teologiczny, a raczej modlitewny i pobożnościowy – znajduje się w nim wiele wskazań, w jaki sposób praktykować określoną religijność i jak ją pogłębiać właściwymi środkami. Język tego dzieła jest specyficzny dla twórczości mistycznej – pełen metafor i wyrażeń związanych z określonymi afektami, mający przybliżyć możliwość zjednoczenia z Bogiem, lecz niebędący dosłownym opisem tego zjednoczenia.

Problem badania mistyki i mistycyzmu

Porządkowanie i systematyzowanie przekonań mistycznych jest problematyczne, gdyż mistycy różnych wyznań zwykle twierdzą, że nie można w pełni

oddać ich przeżyć i doświadczeń duchowych za pomocą języka dyskursywnego. Warto się też zastanowić nad słusznością rozdzielania pojęć „mistyka” i „mistycyzm”. Leszek Kołakowski przez pierwszy z tych terminów rozumiał przeżycia i fenomeny psychiczne składające się na doświadczenie mistyczne, a przez drugi doktrynę teologiczną interpretującą owe doświadczenie mistyczne. Filozof zauważył też, że choć mistycy utrzymują, iż nie da się opisać ich doświadczeń, to większość z nich pozostawiła obszerne teksty, które można w pewnym zakresie studiować, a zatem opis tych doświadczeń jest możliwy. Jest to propozycja badania mistycyzmu bez zagłębiania się w subiektywne przeżycia mistyków. Kołakowski porównywał to do badania utworów muzycznych i ich akustyki bez uwrażliwienia emocjonalnego na oddziaływanie estetyczne tych dzieł (Kołakowski, 2009, s. 35).

Przytaczając to rozróżnienie, inaczej niż Kołakowski, nie ograniczę się do badania samej doktryny teologicznej i jej ewentualnych sprzeczności. W istocie u Molinosa nie ma jednoznacznego systemu pojęciowego, a jego *Przewodnik duchowy* zawiera więcej maksym i różnych przenośni aniżeli uporządkowanych rozważań *stricte* teologiczno-filozoficznych. Jednocześnie tekst hiszpańskiego duchownego zawiera wiele metafor oraz opisów afektywnych, w których przedstawia on refleksje na temat życia osoby podążającej drogą mistyczną. Po analizie tego dzieła sądzę, że trudne jest pominięcie kwestii przeżyć, a więc „mistyki” jako problemu badawczego. Uważam, że można w inny sposób uporządkować te kwestie, bez wchodzenia na pole psychologii religii i rozważania dotyczące zaburzeń neurotycznych mistyków (James, 2008, s. 7–22), przyjmując kryteria zaproponowane w humanistyce przez „zwrot afektywny”. Nurt ten opiera się na pomyśle Briana Massumiego, który zrewaloryzował pojęcie afektu. Termin ten można rozumieć jako intensywne pobudzenie ciała (podtrzymywane lub hamowane przez idee pobudzeń), zakodowane w różnych tekstach kultury (Massumi, 1996, s. 225). Kanadyjski badacz przywrócił i zreinterpretował tym samym tę kategorię, stosowaną już w filozofii XVII-wiecznej, a także scholastycznej. Badanie afektów we współczesnej humanistyce, w tym w tekstach religijnych i mistycznych, mogłoby zatem polegać na analizie archiwum wrażeń, zapisanych już w zachowanych dziełach kultury. W tym ujęciu dzieło mistyka jest pewnym nośnikiem afektów, które są zobiektywizowane (choć wymagają interpretacji), ale nie stanowią już wytworu procesu psychicznego autora.

Angel Cilveti zauważa, że doświadczenie mistyczne może być przedmiotem interpretacji zarówno samego mistyka, jak i badacza mistycyzmu. Jednak w przypadku twórcy trudno określić, w jakim zakresie interpretacja jest pojęciowym dodatkiem do czystego doświadczenia mistycznego, a w jakim – częścią tego przeżycia. Według tej propozycji można przyjąć, że rola

badacza mistycyzmu powinna ograniczyć się do badania „z drugiej ręki”, tego, co dostarczają zapisy mistyka – a więc użyte przez niego pojęcia, obrazy i metafory. Trzeba również pamiętać, że mistyk jako autor tekstu wchodzi w rolę pisarza, filozofa i teologa, próbując za pomocą języka przedstawić swoje doświadczenia. Na tym poziomie opis przeżyć jest zatem dostępny i możliwy do analizy. Jednocześnie Cilveti zauważa, że dzieła mistyków obfitują w wyrażenia o charakterze figuratywnym i przenośnym (Cilveti, 1974, s. 34–36). Stwierdza, że w istocie język mistyczny nie ma charakteru opisowego, ale jest językiem symbolicznym, stosującym pewne analogie do doświadczenia zmysłowego. Te symbole stanowią środki interpretacji doświadczenia mistycznego, choć prawdopodobnie nie oddają w pełni tego poznania. Jednak powtarzające się w tekstach symbole nie mają dowolnego znaczenia, dlatego można spróbować stworzyć mapę bądź model symboliki w danym dziele mistycznym (Cilveti, 1974, s. 54–55). Celem niniejszego tekstu jest zatem naszkicowanie takiej mapy metafor i afektów z dzieła Molinosa.

Założenia i cele nauk mistycznych Molinosa

Chociaż nauki mistyczne Molinosa w *Przewodniku duchowym* nie są przedstawione w formie systematycznego traktatu, lecz stanowią zbiór wskazówek, maksym i metafor, to można dostrzec w nich pewną strukturę i logikę racji wyrażonych językiem literackim i konceptualnym. *Przewodnik* składa się z trzech ksiąg, z których pierwsza rozróżnia praktykę medytacji i kontemplację, druga skupia się na kwestii kierownictwa duchowego i umartwień, a ostatnia opisuje sposoby oczyszczania duszy i przykłady afektów prowadzących do doskonałości (Molinos, 2024, s. 18).

Molinos we wstępie do dzieła czyni kilka założeń. Utrzymuje, iż nauki mistyczne opierają się na doświadczeniu i mają wymiar praktyczny, a nie teoretyczny. Zaznacza też, że „scholastyczni mędracy” zwykle nie doświadczają tych nauk, a o ogóle ludzi pisze, iż doktryna ta jest zamknięta dla tych, którzy nie mają umartwionych zmysłów i namiętności. Autor konsekwentnie odróżnia w tekście wiedzę o rzeczach duchowych (*la noticia de las cosas espirituales*), którą można zdobyć drogą spekulacji i bez rozwijania cnót, od pewnego rodzaju mistycznej kontemplacji, w którym to stanie można osiągnąć prawdziwe poznanie czy rodzaj mądrości, wkraczającej w sferę nadprzyrodzoną (Molinos, 2024, s. 59).

Nadrzędny cel, jaki przedstawia w swoim dziele Molinos, stanowi boskie zjednoczenie (*la unión divina*). Celem towarzyszącym mu jest uzyskanie wewnętrznego pokoju (*la interior paz*) w swojej duszy oraz osiągnięcie na tej

drodze doskonałości. Aby zrealizować cel nadrzędny (zjednoczenie z Bogiem) oraz cele towarzyszące dotyczące duszy (wewnętrzny pokój, doskonałość), pisarz podaje wiele warunków, które muszą zostać spełnione przez człowieka poszukującego Boga. Wśród nich są takie wymogi etyczne i praktyki pobożnościowe, jak: wewnętrzne umartwienie (*la mortificación interior*), prawdziwa modlitwa i posłuszeństwo (zwłaszcza względem kierownika duchowego).

Porządkując strukturę tekstu pod kątem metafor i afektów, autor stosuje kilka powtarzających się przerośnięć, by zobrazować swoje założenia. Bóg jawi się tu jako światło i szczęście, ale żeby się z nim zjednoczyć, potrzeba bolesnego oczyszczenia w ogniu ucisku i pokusy. Zdaniem mistyka dzięki ogniewi różnych boleści możliwa jest doskonała kontemplacja w duszy, a tym samym czułe zjednoczenie z Bogiem (*la afectiva unión*) i uzyskanie boskiej mądrości.

Inne metafory, które stosuje w tekście autor, to podążanie „bezpieczną ścieżką”, „zanurzanie się w nicości” czy osiągnięcie doskonałego „bezruchu” (*la quietud* – od tej metafory wzięła się nazwa „kwietyzm” dla całego tego ruchu mistycznego) w duszy. Można w tym jednak zauważyć sprzeczność, gdyż podążanie drogą jest z pewnością ruchem w określonym kierunku, a stan nicości raczej takiego kierunku nie będzie miał, zaś obu tym metaforom zaprzecza „bezruch”. Logika racji mistycznych bliższa jest raczej sztuce i poezji niż traktatowi filozoficzno-teologicznemu. Należy zatem interpretować te różnice nie jako wzajemnie się wykluczające, ale stanowiące w zamyśle różne literackie próby ukazania podobnych przeżyć.

W kwestii afektów Molinos podaje jeszcze kilka wskazówek etycznych w różnych fragmentach tekstu. Jedyne odczucie i intensywność, jaką dopuszcza, stanowi pragnienie podobania się Bogu. Duszy nie wolno natomiast myśleć o własnym dobru, zwłaszcza o nagrodzie, jaką Bóg przygotował dla poszukującego mistyka. Dusza nie może również opierać swoich władz poznawczych na pamięci (musi zostać obnażona) i rozumie; musi też zaprzeczyć swojej woli (z wyjątkiem woli podobania się Bogu). Wymogi dotyczące opanowania różnych afektów są w tych wskazaniach niezwykle surowe i trudne do spełnienia, czego autor ma świadomość (Molinos, 2024, s. 147).

Pobożność i praktyki religijne

Hiszpański pisarz wiele miejsca poświęca w *Przewodniku* na wytłumaczenie czytelnikowi, w jaki sposób właściwie praktykować religijność i czym jest modlitwa, a także w którym kierunku rozwijać swą pobożność. Na początku dzieła rozróżnia dwie drogi podążania ku Bogu – medytację (*la meditación*) i kontemplację (*la contemplación*). Ten pierwszy rodzaj duchowości określany

jest jako spekulatywny i rozważający, mający charakter poszukiwawczy, drugi typ praktyki polega na modlitwie wyciszenia i wewnętrznym skupieniu (*el recogimiento*). Kontemplacja w tym ujęciu dzieli się na aktywną (nabywającą) i bierną (wlaną), stanowiącą najdoskonalszą formę pobożności w duchowości. W wielu fragmentach *Przewodnika* Molinos zaznacza, że medytacja dyskursywna i bierna kontemplacja są wzajemnie wykluczającymi się typami religijności; innymi słowy, zaawansowany kontemplatyk będzie miał trudność w powrocie do praktyki medytacji, a medytujący jakąś kwestię duchową może mieć początkowo problem z przejściem do stanu pozadyskursywnej kontemplacji (Molinos, 2024, s. 31).

W całej pierwszej księdze traktatu Molinos tłumaczy powyższe rozróżnienie, przekonany, że kontemplacja jest właściwą ścieżką ku zjednoczeniu z Bogiem. Przedstawia też jej dokładne kryteria. Wskazuje najpierw te negatywne – czym według niego nie jest powyższa praktyka: cechuje się wyłączeniem wyobraźni i rozumu (nie powinna to być ani modlitwa ustna, ani medytacyjna, np. skupiona na wyobrażaniu sobie Męki Chrystusa), a potem pozytywne – jest próbą trwania w wewnętrznej ciszy, utrzymywaniem stałości nastawienia.

Na poziomie afektywnym dopuszczalne jest pragnienie opuszczenia modlitwy i medytacji ustnej, natomiast niewskazane jest popadanie w melancholię czy uczucie smutku, spowodowane fałszywą refleksją, że kontemplacja bierna nie przynosi żadnych efektów w rozwoju duchowym. Hiszpański mistyk przez opisy emocji pokazuje jeszcze inne rozróżnienia, w których mogą występować określone stany afektywne. Zauważa, że pierwszy rodzaj modlitwy (inaczej medytacja) cechuje się intensywnością emocjonalną, ale ciąży nad nim zmysłowość, możliwość popadnięcia w fantazje wyobraźni. Jest to dopuszczalne u osób początkujących, dopiero wkraczających na ścieżkę duchową. Drugi rodzaj modlitwy (kontemplacja bierna) współwystępuje z odczuciem „oschłości” (*la sequedad*). To słowo i ten rodzaj emocji niełatwo jest oddać w języku polskim – nie chodzi tu o „gorycz” czy „obojętność” (choć te melancholijne stany też według Molinosa mogą się czasem pojawiać w praktyce kontemplacji). Leszek Kołakowski przełożył ten termin jako „posuchę”, opierając się jednak na włoskim przekładzie (Kołakowski, 2009, s. 355). W tłumaczeniu benedyktyńskim – również częściowo z drugiej ręki, z wersji niemieckiej – jest to „wycofanie” lub „wyciszenie” (Molinos, 2008, s. 51), dość odległe znaczeniowo od tekstu źródłowego. Zatem „oschłość” trzeba potraktować zarówno jako metaforę „wysuszenia” z namiętności i niepokoju, jak i pewien rodzaj afektu, polegający na pragnieniu stałości i utrzymania się w tym stanie duchowym.

Molinos stosuje tu również metaforę ciemności i światła – praktyka kontemplacji jest wkroczeniem w ciemność (*la oscuridad*), ale jej celem jest droga ku światłości (*la luz*). Ciemność oznacza tu oczyszczanie z afektów i namiętności,

a światło symbolizuje proces przemieniania się duszy i spotkania Boga. Autor zaznacza, że droga ta jest wskazana dla osób silnych wewnętrznie, podczas gdy modlitwa wyobrażeniowa jest potrzebna wtedy, gdy człowiek nie może jeszcze wkroczyć na ciemniejszą ścieżkę.

Z rozróżnieniem na modlitwę ustno-wyobrażeniową (medytację) i kontemplatywną powiązany jest podział na dwa rodzaje pobożności: zmysłową (przypadkową) i istotną (prawdziwą). Zdaniem Molinosa pobożność zmysłowa wiąże się z takimi afektami, jak czułość i gorliwość. Ten typ praktyki religijnej uniemożliwia podążanie wewnętrzną drogą ku Bogu, zatrzymuje w zmysłowości, co może świadczyć o wrażliwym smaku (*el gusto sensible*), lecz nie jest to właściwe zjednoczenie.

Alternatywny ideał człowieka pobożnego, podążającego właściwą drogą rozwoju duchowego, to taki model religijności, w którym pojawia się wewnętrzne skupienie oraz wiara oczyszczona z obrazów i dyskursu. Jest to inaczej praktyka milczenia w obecności Boga. Może jej przez jakiś czas towarzyszyć dyskomfort związany z subiektywnym poczuciem niewiedzy oraz marnowania czasu, ale zdaniem Molinosa afekty te należy przezwyciężać w celu zjednoczenia z Bogiem, aby miał On możliwość wejścia w oczyszczoną duszę. W tej religijności jedynym afektem pozytywnym jest pragnienie utrzymywania stabilności w modlitwie kontemplatywnej.

Pisarz udziela także innych wskazówek duchowych. Utrzymuje, że myśli mogą przeszkadzać w kontemplacji, toteż należy je łagodnie oddalać. Zauważa też, że bezczynność duszy w tym stanie jest pozorna – w istocie metoda ta znacznie szybciej przybliży ku zjednoczeniu z Bogiem niż popularne praktyki religijności, takie jak: posty, pokuty, pielgrzymki, modlitwy dyskursywne i wyobrażeniowe (Molinos, 2024, s. 106). Praktykę kontemplacji można stale pogłębiać, tak by umysł był jak najczęściej skupiony. Molinos utrzymuje również, że codzienne obowiązki, praca i komunikacja z innymi ludźmi, choć mogą być czasem przeszkodą, nie powinny być dla doświadczonego praktyka duchowości barierą nie do pokonania. W tym typie pobożności należy traktować te zewnętrzne sytuacje jako zadania dane przez Boga, aby jak najdłużej pozostawać w stanie kontemplacji (Molinos, 2024, s. 106).

Wybrane metafory w mistyce Molinosa

W *Przewodniku duchowym* zawarte są różne metafory, które w obrazowy sposób przedstawiają duchowość kontemplatywną, jaką proponuje hiszpański pisarz. Pełnią one funkcję środka językowego, mającego przybliżyć pozarozumową i pozazmysłową metodę zjednoczenia z Bogiem. Według autora sama

lektura książek mistycznych i duchowych oraz rozważania teologiczne nie doprowadzą bowiem do tego celu (Molinos, 2024, s. 132).

Metafory te można podzielić na: osobowe (Szatan i różne demoniczne stwory), przestrzenne (duchowa wędrówka i miejsca, do których można dotrzeć), dualne (ciemność i światło) oraz sytuacyjne (np. ofiarowywanie klejnotu Bogu-królowi, przyjmowanie gorzkiego lekarstwa – cierpienia).

Figurą, która często pojawia się w dziele i którą opisuje za pomocą środków metaforycznych, jest Szatan (*el demonio*). Jest to byt, który istnieje w sposób realny w założeniach ontologicznych *Przewodnika*, zatem mimo pewnych kłopotów z ortodoksją Molinos zachowuje w całości ten aspekt teologii katolickiej. Autor określa diabła mianem „niewidzialnego wroga”, starającego się przeszkodzić mistykowi w podążaniu wewnętrzną drogą i zakłócającego proces kontemplacji przez dręczenie rozpraszającymi myślami i niechcianymi afektami, takimi jak: złość, bluźnierstwa, pokusy, wstręt, nieufność (Molinos, 2024, s. 96). Opisuje on aktywność Szatana, używając przenośni natrętnych ptaków, które demonicznie kłują pobożną duszę poprzez natarczywe myśli i prowokowanie niekontrolowanej wyobraźni. Stworzenia próbują zakłócić wędrówkę mistyka na wysoką górę (symbol zjednoczenia z Bogiem), przeszkodzić mu w wyjściu z głębokiej doliny (symbol wiary). Jednocześnie w tej wędrówce zaczyna się straszliwa burza, która go przeraża i utrudnia mu dotarcie na szczyt mistycznej góry (Molinos, 2024, s. 158).

Metafora wędrówki ilustruje trudności, które czekają na studiującego i praktykującego mistyczne nauki, w tym nie tylko demoniczne pokusy i rozproszenia, ale także przeciwności wynikające z afektów naturalnych, które kaznodzieja uwzględnia i przypisuje je zmęczeniu ciała, jak ospałość czy melancholia. Te zagrożenia w rozwoju duchowym wyraża również metafora potwora, którym jest mityczna hydra. Monstrum próbuje zaskoczyć wędrowca przed opuszczeniem ciemnej doliny w kierunku wysokiej góry. Demoniczny stwór ma siedem głów, z których każda obrazuje jakiś afektywny aspekt miłości do siebie samego, a nie do Boga. Wśród nich kryje się własny i mylny osąd czy niewłaściwe pragnienie zachowania zdrowia i dobrego wyglądu. Za szczególnie niebezpieczną dla mistyka autor uważa chęć duchowej chwały czy rozmiłowanie się w Bożych łaskach. Są to bowiem afekty duchowe, ale świadczące również o nieopanowanych pragnieniach, które blokują mu dojście na górę (Molinos, 2024, s. 117). Pisarz wspomina także o przewodniku, który może pomóc w podążaniu przez ciemną dolinę ku górze – kierownikowi duchowym i spowiednikowi, który aby wesprzeć wędrowca, sam musi być rozwinięty duchowo i znać już tę drogę.

Metaforą, która często pojawia się w mistycznej twórczości Molinosa, jest dualna kompozycja ciemności i światła. „Ciemność” jako symbol ma zmienne

znaczenie. W pozytywnym ujęciu symbolizuje wiarę, która jest zanurzeniem się w ciemności, czyli w czymś nieznanym. Może być także symbolem boskości, która jest wewnętrzna i ukryta, trzeba ją znaleźć w wytrwałym poszukiwaniu Boga na drodze indywidualnej kontemplacji. Molinos pisze również, że w pewnym sensie metaforyczna utrata wzroku, tj. rodzaj świadomej „ślepoty” na poznanie zmysłowe oraz dyskursywne, jest korzystna dla możliwości komunikacji z Bogiem. Przebywanie w ciemności jest rodzajem duchowej próby, w której trzeba wytrwać i którą należy przejść, aby doznać boskiego zjednoczenia. Ta wędrówka odbywa się w nocy lub w ciemnej dolinie, przywołanej we wcześniejszej metaforze. Należy wówczas chodzić z zamkniętymi oczami, nie szukając samodzielnie ścieżki, lecz zdać się całkowicie na Boga, lecz nie można go prosić nawet o zesłanie łaski, a jedynie zachować spokój w oczekiwaniu na Jego wolę, nie używając w ogóle własnej (Molinos, 2024, s. 64).

Powyższej metaforze towarzyszy również „światłość”, która jest pozorną opozycją dla tej pozytywnej „ciemności”. Symbolika światła dotyczy najczęściej Boga i jego duchowej aktywności jako „słońca” lub strumienia światła, który oświeca „ślepą” duszę, ukazując jej zarówno ludzką nędzę, jak i wielkość Boga. Pokrewne znaczenia dla światła ma również „ogień” – który może być promieniem rozpalającym duszę pod kątem miłości do Boga, a zarazem wypalającym ludzkie namiętności, przeszkadzającym w poznaniu Boga. To wypalenie autor porównuje do sytuacji, gdy „salamandra” daje się dobrowolnie spalić w autodestrukcyjnej fascynacji świetlistym ogniem. Podczas przebywania w czwartym stopniu kontemplacji (Molinos wyróżnia ich łącznie sześć) zaczyna się etap „oświecający” duszę, w którym nasycza się ona boską słodyczą i jasnością, przebywając coraz częściej i dłużej w stanie świetlistości, a wtedy stopniowo ustępuje wcześniejsza „ciemność” duszy (Molinos, 2024, s. 145). Łącząc ten opis z metaforą „ciemnej doliny” i „słońca nad górą”, hiszpański mistyk utrzymuje, iż możliwe jest, że górna część duszy przebywa już na zaawansowanym poziomie rozwoju, stale w blasku boskiego słońca, podczas gdy jej dolna część wciąż musi się mierzyć z cierpieniami, które mogą ją spotkać w ciemnej dolinie. Jednak tylko ta wyższa część duszy może zostać oświecona, natomiast niższe partie zmysłowego odczuwania muszą ulec zupełnemu „ogołoceniu” i wyniszczeniu na drodze mistycznej (Molinos, 2024, s. 158).

Jednak „ciemność” ma również w *Przewodniku* negatywne znaczenia. W innym fragmencie autor pisze o „ślepotcie” nie na świat zmysłowo-dyskursywny, ale na samego Boga. W tym typie niewidzenia ślepotą jest przejawem niewdzięczności wobec Stwórcy, przywiązywaniem się do tego, co pozorne i widoczne w „szalonym świecie” (*el mundo loco*), i porzuceniem najwyższej dobroci. Jeśli człowiek zagubi się, „oślepnie”, popadając we własny osąd i miłość własną, oddzielając go od Boga (Molinos, 2024, s. 82), pozostanie w grzechu

i nieszczęściu. Symbolika ciemności jest zatem u Molinosa wieloznaczna oraz zależna od kontekstu i argumentacji jego tekstu.

W *Przewodniku* pojawiają się też inne metafory związane z miejscem, w którym przebywa Bóg lub w którym można go znaleźć. Są to różne, mające zbliżone znaczenie, sformułowania, takie jak „boska twierdza” (*la fortaleza divina*), „miasto ciszy” (*la ciudad de quietud*), „tron pokoju” (*el trono de paz*). Symbole te łączy wątek monarchistyczny, związany z królowaniem Boga, wyobrażanym tutaj jako panujący władca. Jednak mają również aspekt ezoteryczny i gnostyczny. Bóg jest ukryty, trzeba go odszukać, a wejście na drogę ciemności lub w głąb twierdzy jest możliwe dla nielicznych praktyków kontemplacji. Molinos stosuje w różnych miejscach termin „sekretność”, np. w odniesieniu do tajemnego mieszkania (*la habitación secreta*), w którym mieszka Bóg (Molinos, 2024, s. 115). Wszystkie te metafory mają charakter przestrzenny, ilustrują obszary, do których można dotrzeć i w których ostateczne znalezienie się symbolizuje odnalezienie pokoju, ciszy, a przede wszystkim możliwość zjednoczenia z Bogiem.

W tekście Molinosa pojawiają się również metafory sytuacyjne, w których przedstawiona jest sytuacja symboliczna, ilustrująca relację między poszukującą duszą a oczekującym Bogiem. Wśród tych przykładów można wskazać metafory „klejnotu” i „lekarstwa”.

W symbolice klejnotu pojawia się historia ukazana w dwóch scenach wyobrażeniowych. W pierwszej szlachetny kamień zostaje podarowany Bogu-królowi przez poddanego w akcie lojalności i miłości. Jednak wystarczy go ofiarować raz w obecności króla, nie trzeba tego aktu powtarzać – sługa nie ma nawet więcej klejnotów, aby stale ten uczynek ponawiać. Metafora ta ilustruje wysiłki kontemplacyjne pobożnego człowieka. Nie jest konieczne, ani nawet wskazane, stale powtarzać słowa modlitwy czy imię Boga. Wystarczy zacząć kontemplację intencją, że pragnie się spotkania z Bogiem, aby następnie niedyskursywnie tylko podtrzymywać tę praktykę. Innymi słowy, w tej scenie nie trzeba wciąż powtarzać królowi zdań: „Panie, ofiaruję Ci ten klejnot” lub „Wasza Wysokość jest tutaj” – Bóg już to wie (Molinos, 2024, s. 62).

W drugim wariantcie metafory klejnotu hiszpański pisarz przywołuje sytuację, w której ktoś biegnie do ważnej osoby – może nim być wspomniany wyżej król – z klejnotem. Jednak spieszącemu się człowiekowi kamień upada i musi go szukać. Należy wtedy szybko podjąć poszukiwanie drogiego skarbu, aby misja zakończyła się powodzeniem. Jeśli zamiast szukać utraconej zguby poddany ulegnie rozpacz, szansa na odzyskanie prezentu dla ukochanego władcy znacząco spadnie, gdyż wędrowiec porzuci cały wysiłek podążania ku celowi z klejnotem. Ta przenośnia ilustruje wysiłek rozwoju duchowego i mierzenia się z różnymi trudnościami, zwłaszcza afektywnymi, takimi jak rozpacz,

czy smutek. W tej interpretacji klejnot symbolizuje wytrwałość i cierpliwość w duchowości mistycznej (Molinos, 2024, s. 110).

Ostatnia przedstawiana tu metafora sytuacyjna jest związana z symboliką lekarstwa. Autor odwołuje się do przykładu medycznego, w którym lekarz musi indywidualnie postępować z pacjentem. Niekiedy musi potraktować go inaczej, np. przypisując łagodniejsze środki choremu, który jest słaby fizycznie i nie ma dobrej odporności fizycznej. Z kolei przygotowany pacjent może otrzymać leki, które będą silniejsze i szybciej zadziałają na jego organizm (należy jednak pamiętać, że autor odwołuje się tu do XVII-wiecznej wiedzy medycznej). W tej obrazowej opowieści ważna jest również świadomość chorego. W sytuacji, gdy lekarz zabrania przyjmować pacjentowi płyny, pozwala mu wypić tylko gorzkie lekarstwo. Chory jednak bardzo chce ugasić pragnienie, nie może się przemóc, by zażyć niedobry w smaku medykament, lecz pragnie tego, co w danej chwili jest niewskazane dla jego zdrowia. W tym przykładzie pacjent ma szansę na wyleczenie, jeśli posłucha lekarza i jego zaleceń. Jeśli zaś tego nie robi, ulegając swemu pragnieniu i błędnemu przeświadczeniu – to choroba się pogłębi i cierpiący jeszcze bardziej sobie zaszkodzi. Symbolika tego przykładu jest dość czytelna, choć może się odnosić zarówno do samego Boga (lekarza), jak i podległej mu duszy (hartującej się gorzkim lekarstwem – cierpieniem). Historia ta może też przypominać relację pobożnego człowieka z jego kierownikiem duchowym lub spowiednikiem, któremu powinien być zawsze posłuszny (Molinos, 2024, s. 98).

Wybrane afekty w mistyce Molinosa

Z językiem metaforycznym hiszpańskiego mistyka powiązane są różne afekty i odczucia, które pisarz stara się zilustrować i przybliżyć czytelnikowi. Jest to wiedza, które z tych afektów są wskazane na tej drodze, a które należy przezwyciężać, gdyż zatrzymują w rozwoju duchowym. Można je zatem podzielić na „pozytywne” i „negatywne”, czyli takie, które ułatwiają zjednoczenie z Bogiem, i takie, które to utrudniają.

Molinosowska introspekcja operuje często na granicy twórczego paradoksu artystycznego. Niektóre z opisywanych przeżyć są afektami pozornie negatywnymi. Do takich należy wspomniana już „oschłość”, która jest rodzajem braku wrażliwości, oczyszczeniem z egoistycznych namiętności i pragnień zmysłowych. Bóg dopuszcza ów stan, aby ćwiczyć jednocześnie mistyka w cnotcie pokory i wyrzekania się zarozumiałości oraz pychy. Ta oschłość może się także przejawiać przez: znużenie, poczucie braku postępów w duchowości, niedostrzeganie Boga. Zdaniem Molinosa należy ją nie tyle przełamywać (sama

w sobie jest rodzajem boskiej próby), ile w niej wytrwać, przez stałą modlitwę kontemplatywną, podporządkowując swoje pragnienie woli Boga.

Warto tu zauważyć pewną subtelność w afektywnej epistemologii hiszpańskiego pisarza – niemal wszystkie pragnienia ludzkie są w tej mistyce niewskazane, z wyjątkiem pragnienia podporządkowania się Bogu (afekt ten spełnia „wąską” definicję tego terminu, jako pewnej emocji o intensywnym przebiegu). Ten rodzaj „pozytywnego” afektu ku Bogu mistyk określa jako doskonałe unicestwienie siebie samego we wszelkim osądzie, skłonnościach i rozumieniu. Molinos w sposób paradoksalny pisze o tym, iż trzeba tak „chcieć, aby nie chcieć”, „rozumieć, żeby nie rozumieć” czy „skłaniać się ku niczemu”. Jest to rodzaj mistycznego stoicyzmu, w którym wytrwały kontemplatyk przyjmuje zarówno ewentualne przeszkody życiowe, jak i sukcesy czy zaszczyty jako tak samo obojętne dla idealnie oczyszczonej z afektów duszy, całkowicie zdając się na łaskę Boga (Molinos, 2024, s. 155).

Afektem negatywnym, który często pojawia się w tej mistyce, jest szeroko rozumiane odczucie grzeszności. Molinos jest przeświadczony o głębokim zepsuciu, w duchu augustyńskim, natury człowieka. Pojawia się tu nawet wątek dopuszczalnej nienawiści do siebie samego, a dokładniej do ćwiczenia się w afektywnej pogardzie i nieufności dla siebie samego, przy jednoczesnej nadziei na pomoc Boga (Molinos, 2024, s. 114). Tak rozumiana nienawiść do swojej grzeszności jest afektem pozytywnym. Ten wątek niejako przybliżył Molinosa do ówczesnej formacji jansenistycznej (Kołakowski, 1994, s. 81), dla której skażenie natury człowieka było ważnym elementem ówczesnej myśli religijnej (jest też jednak wiele różnic między jansenizmem a kwietyzmem, oddalających od siebie te dwa nowożytne ruchy religijno-społeczne). Z perspektywy Molinosa człowiek upadłby od razu, gdyby nie stała czujność i miłosierdzie Boga. Autor, w odróżnieniu od jansenistów, jest mimo wszystko optymistycznie nastawiony do możliwości powstawania człowieka z grzechu, przyjmując konieczność stałego ćwiczenia swojej pokory w walce z nieuchronnymi upadkami, wadami i słabościami w życiu ludzkim.

Jednocześnie, co ponownie pokazuje specyfikę nauk hiszpańskiego mistyka, odradza on przesadną gorliwość w rozumieniu literalnie ewangelicznym, np. przez pragnienie czynienia miłości bliźniemu ze szkodą dla własnego wyższego dobra. Mogłoby się tak stać w sytuacji popadnięcia w rodzaj duchowego samozadowolenia, próżności wynikającej z poczucia własnej wartości i nadmiernej satysfakcji z własnych cnót oraz dobrych uczynków. Jedyne rodzaje gorliwości, jaki się w tych naukach dopuszcza, to podążanie w miłości ku Bogu, co jest afektem pokrewnym do pragnienia przebywania z nim (Molinos, 2024, s. 105).

Propozycja duchowej praktyki w *Przewodniku* nie jest typem mistyki egzaltowanej, nastawionej na niezwykle, nadprzyrodzone wizje czy ekstazy. Do

takich przeżyć pisarz zachowuje neutralny stosunek lub nawet umiarkowanie krytyczny – ale nie względem ich ontologicznej realności, lecz możliwości pozytywnego wpływu na duchowość człowieka. W mistycznych rozważaniach autora tego typu doświadczenia są raczej próbą dla zaawansowanej duszy, czy potrafi ona wytrwać w stanie nieporuszonej kontemplacji. Taka osoba powinna odbierać nadprzyrodzone łaski podobnie niewzruszenie, jak ziemskie i widoczne przejawy powodzenia w życiu codziennym. Zatem choć autor sygnalizuje, że prawdopodobnie znane mu są tego typu mirakularne doświadczenia (lecz nie wiadomo, czy z własnego doświadczenia, czy też z tradycji wcześniejszej literatury mistycznej), to nie uważa za istotne i potrzebne szczegółowo je omawiać.

Reasumując, Molinos w swojej afektologii zaznacza, iż konieczne jest trwanie w pewnego rodzaju rezygnacji i zapomnieniu przez dążenie do spokoju i „mistycznej ciszy” (*el silencio místico*). Śmierć afektu jest skuteczną drogą ku poznaniu Boga, choć warto zauważyć, że również umartwienia pisarz nakazuje traktować podobnie jak ewentualne nadprzyrodzone przeżycia – raczej jako etap w rozwoju pobożności, a nie cel sam w sobie (w kilku miejscach *Przewodnika* krytykuje nadmierne i przesadzone pokuty wyniszczające organizm ludzki).

Mistyczne tradycje i hiszpańskie inspiracje w myśli Molinosa

Przewodnik duchowy zawiera wiele odniesień do wcześniejszej tradycji chrześcijańskiej i mistycznej. Z okresu patrystycznego autor powołuje się na autorytet Augustyna i Grzegorza z linii ojców kapadockich. Ze średniowiecznej teologii mistycznej często opiera argumentację na cytatach z myśli Pseudo-Dionizego Areopagity, Bernarda z Clairvaux, Bonawentury, Tomasza z Akwinu czy Jana Gersona. Są również fragmenty odwołujące się do niemieckiej mistyki nadreńskiej i uczniów Mistrza Eckharta – Jana Taulera i Henryka Suza. Molinos cytuje także różnych mało dziś znanych kaznodziei i świętych, popularnych w XVII wieku w Hiszpanii i Włoszech, raczej drugorzędnych dla historii mistyki.

Z tradycji hiszpańskiej, z której bezpośrednio wywodzi się Miguel de Molinos, najwięcej tych cytatów opartych jest na naukach Teresy z Ávili, ale nie brakuje również cytatów z Jana od Krzyża. Wpływy tych karmelitańskich mistyków są bezpośrednie, nie tylko w różnych fragmentach opartych na ich nauczaniu, ale także w metaforach rozwijanych przez Molinosa. Od

Teresy czerpie on inspiracje dotyczące afektów i pracy z odczuciami, które mogą zakłócać rozwój duchowy. Jeśli chodzi o metafory, to bez większych wątpliwości symbolika twierdzy (fortecy) i różnych wewnętrznych mieszkań (Teresa, 1990, s. 783), które dusza musi kolejno przekroczyć, jest taką wyraźną inspiracją. Molinos powiela konstrukcję w swoich metaforach dotyczących królewskich miejsc i osób (pałac, tron, król). Jednak w swoim systemie mistycznym nie opisuje dokładnej liczby mistycznych komnat w metaforycznej twierdzy (Teresa wyróżniała ich siedem, co odpowiadało stopniom rozwoju mistycznego).

Metafora ciemności, którą stosuje kwietystyczny mistyk w swoim dziele, jest także jedną z głównych przenośni, jakie w swoim systemie zawarł Jan od Krzyża. Sama noc ciemna, będąca tytułem jednej z jego prac, ilustruje drogę doskonałości, ku zjednoczeniu z Bogiem, co wyjaśnia autor zaraz na początku swego dzieła (Juan, 1982, s. 584). Noc ma różne stadia „ciemności”, Jan wyróżniał „noc zmysłów” – drogę dla początkujących, w której oczyszczają się władze zmysłowe mistyka, ale również bardziej elitarną „noc ducha” – dla zaawansowanych adeptów mistyki, w której następuje konieczne oczyszczenie duszy z różnych wad moralnych, mogących zakłócać jednoczenie się z Bogiem (Juan, 1982, s. 656–657). W *Drodze na Górę Karmel* Jan wskazuje, że metaforę „ciemnej nocy” można podzielić na trzy etapy: „zmierzch”, „noc” i „świt” (Juan, 1982, s. 250). Moment „świtu” oznaczałby już etap wlewania się Boskiego światła do duszy mistyka, o czym innymi słowami pisze też w swoim dziele Molinos.

Karmelita bosi poświęcił tej figurze wiele miejsca w swoich pismach, stosując także równoległe określenie „oschłości”, która jest u niego oderwaniem się od przyjemności i namiętności (Juan, 1982, s. 654), a więc w znaczeniu bardzo zbliżonym do dzieła Molinosy. Zaskakujące jest również to, że w nauczaniu Jana, zaakceptowanym przez katolicką ortodoksję, znajdziemy dość krytyczną myśl wobec pobożności katolickiej, opartej na czczeniu świętych obrazów i relikwii, a także estetycznych aspektach religijności, mogących zakłócać prawdziwe poznawanie Boga. Na przykład karmelita krytykuje zbyt efektowne kazania duchownych, będące sztuką oratorską, a nie ćwiczeniem ducha. Przekazuje też, że posty czy nowenny, jeśli wierny zbyt się przywiąże do kultu danego dnia lub świętego miejsca, mogą mu przeszkodzić w rozwoju duchowości (Juan, 1982, ss. 533–539). Są to zatem wątki nie do końca współbrzące z masową religijnością katolicką. Miguel de Molinos zatem zarówno w wątkach reformacyjnych, obecnych w misticie karmelitańskiej, jak i w języku rozwija pewne konstrukcje i metafory, które pojawiały się już wcześniej w tradycji hiszpańskiej.

Kontrowersje związane z naukami mistycznymi Molinosa

Wokół nauk hiszpańskiego mistyka pojawiło się wiele kontrowersji, zarówno natury teologicznej, jak i religioznawczej. Niektóre z tych zarzutów się zdezaktualizowały, a inne są wciąż istotne w odczytaniu oryginalnej myśli mistycznej pisarza.

Doktryna Molinosa została oficjalnie potępiona przez Kościół katolicki, a jej autor musiał wyrzec się publicznie swoich poglądów i zmarł w odosobnieniu w klasztornej celi (można bez ironii zauważyć, że finał jego życia był w zasadzie zgodny z przedstawioną myślą o konieczności całkowitego pogodzenia się z ewentualnymi trudnościami żywotowymi w niewzruszonej praktyce kontemplacji i „oschłości”). W odróżnieniu od wcześniejszych mistyków hiszpańskich, takich jak Jan od Krzyża i Teresa z Ávili, Molinos nie został zaliczony do oficjalnych świętych katolickich, lecz przeciwnie – wciąż ma opinię kogoś, kto otarł się, jeśli nie o herezję, to o nieuprawnioną próbę reformowania Kościoła bez zgody jego hierarchii.

Zarzuty wobec hiszpańskiego wizjonera w dokumencie *Coelestis Pastor* w większości nie odnoszą się wprost do *Przewodnika*, lecz do niezachowanych materiałów dowodowych z przeprowadzonego procesu inkwizycyjnego. W niektórych z tych tez oskarża się Molinosa o doktrynalną zgodę na to, aby grzechy natury cielesnej i seksualnej nie były złymi uczynkami w rozumieniu nauki kościelnej – z domniemanym uzasadnieniem, że skoro mistyk kwietysta żyje w „oschłości” i rezygnacji, to jest obojętny także na ewentualne poruszenia zmysłowe i nie powinien się nimi w konsekwencji przejmować. Nie znajduję we własnej analizie *Przewodnika* jej potwierdzenia ani szczególnie ulgowego traktowania przez mistyka grzechów z przyczyn pożądlivości zmysłowej. Skandal obyczajowy, jaki wiązał się z rzekomymi niewłaściwymi relacjami przywódcy kwietystów z kobietami działającymi w jego ruchu, był częścią tych oskarżeń. W moim rozumieniu teza 47 z tej konstytucji apostolskiej to bardzo daleko idąca nadinterpretacja głównego dzieła Molinosa (Innocenty XI, 2024, s. 2).

Jeśli przyjrzeć się bardziej merytorycznym zarzutom Kościoła katolickiego, wyrażonym we wspomnianym dokumencie, to można znaleźć kilka tez, które są generalnie trafne, w rozumieniu ówczesnej (ale także współczesnej) ortodoksji teologicznej, w odniesieniu do myśli Molinosa. Teza 7, która mówi o tym, iż kto oddał wolną wolę Bogu, nie może się martwić o swoje zbawienie czy potępienie ani nawet pragnąć własnej doskonałości, jest zasadniczo trafnym odczytaniem tego aspektu nauk hiszpańskiego pisarza. Rzeczywiście jego mistyka zmierzała w kierunku zupełnej rezygnacji i „oschłości”, co odnosiło się

także do pragnień typu eschatologicznego, dotyczących ewentualnych losów duszy mistyka po śmierci.

Również teza 18 z *Coelestis Pastor*, w której przypisuje się Molinosowi krytykę pobożności, opartej na czczeniu świętych obrazów, figur, form i pojęć, jest celna. Nauki kwietystyczne istotnie zmierzały ku zbliżonej do głównego nurtu protestantyzmu krytyki religijności zewnętrznej. Autorowi *Przewodnika* chodziło również o to, iż tego typu praktyki dewocyjne, oparte na czczeniu tego, co widoczne, zasadniczo nie przybliżają do zjednoczenia z Bogiem, gdyż utrudniają praktykowanie kontemplacji, nastawionej na to, co wewnętrzne. W dziele Molinosa można znaleźć różne fragmenty, w których odradza on modlitwy ustne, posty, pielgrzymki czy sposoby wielbienia Chrystusa, np. wyobrażanie sobie jego ukrzyżowania (lub w najlepszym razie zaleca ich stosowanie tylko początkującym wyznawcom). W tym aspekcie swoich nauk Molinos jawi się więc jako niedoszły reformator i krytyk tego aspektu religijności katolickiej.

Sprawa Molinosa nie była zatem przypadkowa w historii religii i Kościoła katolickiego. Istniało pewne zainteresowanie mistyką hiszpańskiego pisarza w niekatolickich kościołach północnej Europy. Wiele wskazuje na to, że miał on mniej historycznego szczęścia do uznania swoich poglądów przez ówczesną ortodoksję. Pomimo zachowania ostrożności (jego pisma nie atakują wprost żadnego z hierarchów) prawdopodobnie głosił swe poglądy zbyt otwarcie i za blisko Rzymu, działając w centrum Państwa Kościelnego i narażając się na represje.

Z perspektywy *stricte* religioznawczej istnieje inny problem w badaniu myśli religijnej Molinosa, zasygnalizowany na początku artykułu. Przede wszystkim, tak jak jego poprzednicy w hiszpańskiej mystyce, posługuje się on językiem metafor i symboli, więc do jego dzieła nie da się zastosować tych samych kryteriów, co do traktatów filozoficznych i teologicznych. W dodatku jego metafory mają niekiedy zmienne znaczenie, choć niezupełnie dowolne. W badaniu tego typu myśli mistycznej trzeba zatem mieć na uwadze to, że istnieją tu obok siebie elementy dyskursywne, religijne i artystyczne – i wzajemnie się przenikają.

Są też inne kontrowersje związane z naukami mistycznymi Molinosa. Chodzi o pozostałe elementy jego doktryny, które można znaleźć w wielu fragmentach *Przewodnika*, w tym nacisk, jaki autor kładł na posiadanie kierownika duchowego (na ogół tożsamego ze spowiednikiem, choć nie zawsze), a także nieukrywana w dziele elitarność proponowanej mistyki. W jego argumentacji powtarza się myśl, że człowiek stosujący metodę kontemplacji musi posiadać dobrego przewodnika, inaczej niechybnie zbłądzi i ulegnie swemu mylnemu osądowi. Jednocześnie pojawia się ostrzeżenie, że takiego kierownika niełatwo jest znaleźć i tylko jeden na tysiąc spowiedników nadaje się do pełnienia funkcji

kierowniczych wobec kogoś, kto podąża drogą mistyczną (można zrozumieć, że tego typu sformułowania nie podobały się ówczesnemu Kościołowi, którego przedstawiciele mogli niepokoić się kwestionowaniem teologicznego autorytetu instytucji spowiednika). Jednak Molinos nakazywał również bezwzględne posłuszeństwo znalezionemu kierownikowi duchowemu. Ta lojalność powinna być całkowita, a hiszpański pisarz nie wskazuje w zasadzie żadnej sytuacji, w której człowiek pobożny mógłby zakwestionować instrukcje swego przewodnika. Ponadto autor stwierdza, że niewiele dusz jest w stanie w pełny sposób podążać w modlitwie kontemplatywnej ku zjednoczeniu z Bogiem, dlatego ostatecznie jest to nauka dla nielicznych. Te aspekty doktrynalne mogły mieć wpływ na powstanie ekskluzywnej organizacji, o cechach separującej się od świata „sekty” dla wybranych. Skądinąd historia kwietyzmu nie potwierdziła większego zagrożenia społecznego ze strony tego ruchu, wbrew programowej elitarności był on popularny przez kilka dekad i miał potencjał rozwoju. Trzeba również zauważyć, że ekspansja kwietyzmu we Włoszech i Hiszpanii została na skutek reakcji Inkwizycji gwałtownie przerwana. Mimo to Molinos wpisał się w tradycje emancypacyjne mistyki, pokazując jako jeden z ostatnich hiszpańskich pisarzy tego okresu, że myśl mistyczna ma swoją autonomię, z własnymi i niezależnymi środkami poznawania Boga (González de Cardedal, 2015, s.125–127). Ruch kwietystyczny przetrwał jeszcze kilka pokoleń we Francji i tam miał osobnych przywódców, ale to już wykracza poza przyjęty w niniejszym tekście zakres problemowy.

Literatura

- Bethencourt, F. (1997). *La Inquisición en la época moderna*. Tłum. F. Palomo. Madrid: Ediciones Akal.
- Cilveti, A.L. (1974). *Introducción a la mística española*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Francesco de Osuna (2021). *Tercer Abecedario Espiritual*. Madrid: Editorial Verbum S.L.
- Gryga, S. (1987). *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*. T. 1. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- González de Cardedal, O. (2015). *Cristianismo y mística*. Madrid: Editorial Trotta.
- Innocenzo XI. *Dalla Costituzione Coelestic Pastor*. Papal Encyclicals Online.
- James, W. (2008). *The Varieties of Religious Experience*. London – New York: Routledge.
- Jagłowski, M. (2013). *Zarys historii filozofii hiszpańskiej: nurty i szkoły*. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Juan de la Cruz (1982). *Obras completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Kořakowski, L. (1994). *Bóg nam nic nie jest dłuźny*. Tłum. I. Kania. Kraków: Znak.
- Kořakowski, L. (2009). *Świadomość religijna i więź kořcielna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Le Goff, J. (2023). *Czy naprawdę trzeba dzielić historię na epoki?* Tłum. W. Klenczon. Warszawa: Aletheia.
- Massumi, B. (1996). The Autonomy of Affect. In: P. Patton (red.), *Deleuze: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Molinos, M. de (2008). *Bóg przemawia do duszy*. Tłum. M. Strassenburg-Kleciak. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Molinos, M. de (2024). *Guía Espiritual*. Ediciones Epopiteia: Academia.edu.
- Teresa de Jesus (1990). *Obras completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.